

HANS JOAS A „SZEMÉLY SZAKRALIZÁLÓDÁSÁRÓL”¹

SZÜCS LÁSZLÓ GERGELY

Hans Joas a *Sakralität der Person* című 2011-es művében az emberi jogi normák genealógiájának felvázolására törekszik. Könyvének egy kiemelten fontos helyén azt hangsúlyozza: e „történet” felvázolása-
kor el akarja kerülni mind az elvont észjogi filozófia, mind a hagyományos történetírás eljárás módját. Igazolni akarja az emberi jogok érvényességét, de kételkedik abban, hogy „a normaérvényesség” egy tisztán racionális diskurzusban tisztázható. Történeti érdeklődés vezérli ugyan, de úgy gondolja, hogy a felvázolt genealógia túl fog mutatni a pusztá történeti rekonstrukción.

Céljait mindenekelőtt Kanttal és Nietzschevel (illetve modern megfelelőikkel: Habermasszal és Foucault-val, „a huszadik század második felének két [szerinte] legfontosabb gondolkodójával”²) szemben, részben rájuk támaszkodva határozza meg. Egy hagyományos interpretáció szerint Kant úgy gondolja, hogy az ember szabad akarattal rendelkezik; ezáltal válik képessé arra, hogy cselekvését univerzálisan érvényes, észszerű elvek szerint hajtsa végre. Ezeknek az elveknek a felkutatása a morálfilozófia feladata. Joas egy párhuzamos interpretáció felmutatására is törekszik. A megjelenő kép szerint Kant tudatában volt annak, hogy érvelése végeredményben a szabadságunkba vetett *hit*en alapul. Ha e hitben osztozunk, az autonómiához szükséges univerzális elvek spekulatív módon levezethetők. Az autonóm cselekvés lehetőségébe, vagy az emberi méltóságba vetett hit azonban racionálisan nem megalapozható, de forrásai (talán az antropológiai vagy teológiai oldalról) feltárhatók.³

¹ A cikk megírását az MTA Prémium Posztdoktori Kutatói Program támogatta.

² Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011. 148.

³ Peter Fonk cikke Ottfried Höffe Joasról szóló éles, kantianus kritikájával szemben úgy érvel, hogy Kant és Joas érvelése nem mond ellent egymásnak: míg Kant azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan generalizálhatók a mindenki által elfogadható, legitim morális alapelvek, Joast az érdekli, hogyan válnak ezek a köznap életünkben motiváló princípiumokká. Peter Fonk: *Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese*. In: *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Herder, Freiburg, 2013. 128-129. Ottfried Höffe: *Was kann Kant dafür, dass er kein Soziologe war? Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. 11. 27. <http://www.faz.net/aktuell/>

Egy felszínes értelmezés szerint a nietzschei genealógia célja annak bemutatása, hogy a cselekvésünket meghatározó, univerzálisnak hitt morális vagy jogi princípiumok nem abszolút érvényűek. Eszerint az elképzelés szerint a szubjektum valójában akkor válik szabaddá, ha „lehull a szemérről a hályog”, és kiszabadul e történetileg esetleges normák igájából. Joas ezzel szemben Nietzsche genealógiáját „kritikai projektként” interpretálja. A genealógia célja ebből a szempontból az érték- és értelemképződés folyamatának vizsgálata, amely azt szolgálja, hogy az individuális személy történetének tudatában a fejlődési folyamat tudatos részévé, azaz autentikus cselekvővé változzon. E két interpretáció jelöli ki első körben Joas sajátos „affirmatív genealógiájának” céljait. Ebből a szempontból az emberi jogok genealógiája egy a gondolkodásunkat és a cselekvésünket meghatározó modern hitrendszer rekonstrukcióját szolgálja; ezáltal azoknak a mozgatórugóknak a feltárását, amelyek arra motiválnak minket, hogy jogainkat érvényesítsük, és a velünk szembenálló személyben is a jogokkal rendelkező embertársat ismerjük fel. Joas úgy gondolja, hogy csak e történet feltárása révén válhatunk autentikus cselekvőkké, a jogainkkal élni tudó társadalmi szereplőkké.

Joas persze hamar beleütközik a „történelem és normativitás viszonyának” problémájába. Kérdés, hogy ha a szubsztantív történetfilozófiák átfogó értelmezési kerete már nem áll rendelkezésünkre (például amely szerint a történelem menete alapvetően ézszerű vagy értelmes végkifejlet felé halad), akkor honnan gondoljuk, hogy bármely normarendszer történetének bemutatása hozzájárul annak igazolásához, érvényességének bemutatásához. Joas a kérdés újragondolásához sok fontos lépést tesz (az erről szóló negyedik fejezet egészét most nem áll módomban részletesen elemezni). Egy helyen a „történeti fejlődés” fogalmát elemzi, amelyet elhatárol mind a technikatörténet által, mind az evolúciótörténet által alkalmazott fejlődés-fogalomtól: a genealógia nem feltételezi azt, hogy a történelemnek rejtett logikája van, melynek megfejtésével valamilyen végkifejletet előre jelezhetnénk. Elméletét elhatárolja attól a hegeliánus felfogástól is, amely szerint a történelem megfelelő tanulmányozásával egy univerzális értelmi összefüggés tárul fel előttünk. A fejlődés fogalmának kifejtésekor Karl Löwith-re hivatkozik, aki szerint a modern ember által feltételezett történeti fejlődés „a keresztény eszkatológia szekularizációja”. Löwithnek ezt a gondolatát rendszerint arra használják, hogy rámutassanak a történelemfilozófusok szemfényvesztésére, akik racionális köntösbe bújtatva próbálnak másokat meggyőzni saját, alapvetően irracionális, kvázi-vallásos víziójukról. Joasnál máshol van a hangsúly: szorinte pusztán a ráció szempontjából nem beszélhetünk időleges fejlődésről

sem, a fejlődés mindig a valamilyen hit nézőpontjából nyeri el értelmét.⁴ A Joas genealógia tehát tudatosan azoknak a hitrendszereknek a feltárására törekszik, amelynek fényében saját magunkat joggal érezzük valamilyen fejlődési folyamat részesének, letéteményesének. A hit Joasnál nem olyasvalami, ami gátolja a reális tájékozódást, sokkal inkább az átfogó történeti megértés előfeltételeként jelenik meg.⁵

Egy másik szöveghelyen Ernst Troeltsch-nek ahhoz a gondolatához kapcsolódik, amely szerint a normatív elmélet fókuszába az emberi cselekvéseket meghatározó, azokat koordináló közös *ideálokat* tenni. Ezeknek az ideáloknak Troeltsch szerint saját életpályájuk van: történeti elemzés során feltárható, ahogyan megszületnek, kiteljesednek, majd kiüresednek. Troeltsch erre a gondolatra egy erőteljes Kant-kritikát épített: szerinte nincs olyan történelem felett álló normatív nézőpont, amelyből az emberi cselekvések tértől és időtől függetlenül megítélhetők. A partikuláris cselekvések csak azokhoz a történetileg kialakult ideálokhöz képest nyerik el értéküket, amelyeket a cselekvő (hallgatólagosan) magáénak vall. Troeltsch Hegelt is kritizálja. Szerinte az állam, a gazdaság, a jog, a művészet vagy a tudomány emberi ideálok történeti megtestesülései, nem abszolút érvényű értékek kifejeződései, de értékük nem is egy „egységes, nagy emberi történelem” végpontja felől tárható fel.⁶ Bármely intézmény vagy emberi alkotás értéke kontextus-függő: kritikát csak annak az ideálnak a nézőpontjából fogalmazhatunk meg, amelynek nevében az adott intézményt létrehozták vagy az alkotás megszületett.

Joas vélhetően úgy fog érvelni, hogy az emberi jogok értéke nem örök érvényű. A jogokat egy modern hitrendszer kontextusában fogja interpretálni. Másrészt úgy fog érvelni, hogy sajátos történeti-társadalmi kontextusban megszülető normákról van szó, amelyeket valahogyan mégis kötelezőnek érzünk, univerzális érvényűnek gondolunk. Sajátos feszültséget jelenthet, hogy Joas (miközben összeköti a fejlődés és a hit fogalmát), a kortárs társadalmi valóságot elemezve nem egy domináns hitről, hanem versengő hitrendszerekről beszél. Ebből a történeti fejlődés-interpretációk sokfélesége adódik. Kérdés viszont, hogy a pluralitás e viszonyai között hogyan alapozhatjuk meg az emberi jogok általános érvényű genealógiáját. Fontos, hogy Joas az emberi jogi normák érvényességét nem relativizálni, hanem megerősíteni akarja. Kérdés azonban, hogy egy „történeti genealógia”, még akkor is, ha egy még élő és meghatározó „ideál” feltárására és rekonstrukciójára vállalkozik, nem éppen az ellenkező hatást éri-e el: vajon a történeti gyökerek feltárása nem idegenít el bennünket saját, korábban „történelem felettinek”

⁴ Joas, Hans: *id. mű.* 174.

⁵ *uo.* 82.

⁶ *uo.* 156-159.

gondolt normáink követésétől. A továbbiakban e kérdések felől vizsgálok Joasnak az emberi jogok születéséről szóló történeti és filozófiai igényű elemzését.⁷

FOUCAULT ÉS A MODERNSÉG ILLÚZIÓI

Joas szerint az emberi jogok mibenlétének feltárásához nem elegendő a 18. századi emberi jogi deklarációkat elemzés tárgyává tenni. Inkább azokra a kulturális változásokra érdemes fókuszálni, amelyek azt eredményezték, hogy a modern individuum univerzális jogokkal bíró személyként nyerte el új identitását. Azt a társadalmi helyzetet kívánja bemutatni, amelyben a deklarációk megfogalmazásakor már embertömegek fedezhették fel bennük önértelmezésük kifejeződését. Joas szerint az európai büntetési kultúra változásai jelölik ki azt a jelenségsoprotot, amelyen keresztül egy „mélyen zajló kulturális transzformáció” sajátosságai feltárhatók. A változás kezdőpontja a 18. század első fele. Ekkortól a kínvallatást kevésbé tekintették a vallomás kikényszerítésére szolgáló legitim eszköznek Európában, a nyilvánossá tett kínzenvedés kevésbé volt elfogadott módja a büntetés-végrehajtásnak, a modern nyugati börtön lassan a büntetés-végrehajtás tipikus intézményévé vált.⁸ Joas vélhetően úgy gondolja: ha adekvát módon tudjuk elmondani e transzformáció történetét, akkor szempontokat nyerhetünk a modern nyugati társadalmak humanizációjának projektjéhez. Ennyiben a személy szakralizálódásáról szóló elmélet a normatív teória igényével is fellép.

Joas a hiteles történet megalkotásánál egy olyan elmélet felrajzolását tekinti feladatának, amely megragadja a modernség előtti büntetési kultúra logikáját. De amely lehetővé teszi, hogy e gyökerek feltárásával a modernség illúzióira is rávilágítsunk. Ebből a szempontból elemzi Foucault *Felügyelet és büntetés* című művét. E narratívában Foucault érzékeny leírást nyújt a premodern büntetési rendszerről. Esettanulmányaiban paradigmátikus példákól indul ki. A köznapri érintkezés szintjén a párbaj logikája felől világítja meg a régi, vérontáson alapuló büntetés sajátosságát. Ahogy a párbaj, úgy általában a premodern „büntetés” sem egy formális szabály megsértését szankcionálja, hanem egy „egyszeri tettet”, valaki erkölcsi integritásának megsértését, egy az életútban okozott törést. Foucault a központi hatalom oldaláról azokat a brutális kínzásokat tanulmányozza, amelyeket az abszolu-

⁷ További elemzésem nagyban támaszkodik A „szentség aurája” és az ember méltósága című tanulmányom gondolatmenetére, amely a *Szociológiai Szemle* 2019. 2. számában jelent meg.

⁸ Joas, Hans: *id.mű.* 64.

tista rendszerek a nyilvános, ünnepi esemény rangjára emeltek. Így a kínzást végül olyan rituáléként jellemzi, amelynek során az uralkodó helyreállítja a bűnelkövető által megsértett szuverenitását. A kínszenvedés, a fizikai fájdalom ebben a rendszerben a büntetés kiküszöbölhetetlen részeként jelenik meg: a hatalom „természetes” rendje csak úgy állítható helyre, ha a bűnös a szuverén „hatalmának lángjában megég”.⁹ A felvilágosodás jellegzetes értelmezésével ellentétben tehát a kínzáson alapuló büntetés nem interpretálható a barbár törzsi leszámolás maradványaként. Valójában egy sajátos jogrend logikus és nélkülözhetetlen eleméről van szó. E rendszerben minden törvénysértés a szuverén (a törvény forrása) elleni közvetlen támadásként, azaz felségsértésként értelmezhető. A kisebb büntettek abszolút viszonyítási pontja a legfőbb bűn: az uralkodó elleni nyílt lázadás. Így a büntetéssel járó kisebb fizikai fájdalom is végső soron a kínhalál fájdalomára, azaz a szuverén hatalmának rituális újratementésére kell, hogy emlékeztessen.¹⁰

Foucault érdekes módon (ebben a művében) nem fordít figyelmet azokra az összefüggésekre, amelyek a szuverenitás alapjainak megváltozásából adódnak. A modernség történetét inkább a társadalmakat minden körülmények között átstrukturáló absztrakt *uralom* nézőpontjából mondja el. Így a büntetési kultúra átalakulását a hatalomtechnikában bekövetkező változásokra vezeti vissza. Elemzésében ezért kitüntetett helyen áll a modern börtönviszonyok leírása. A középkorban és a kora újkorban a büntetés-végrehajtás tipikus helye a kazamata és a várbörtön volt, amely az elítélt szenvedésének színhelyeként, egyidejűleg az uralkodói hatalom szimbólumaként szolgált. A modern börtönöket viszont már úgy alkotják meg, hogy a fogvatartott hatékony megfigyelését is lehetővé tegye. Mint ismeretes, a büntetési rendszer szimbólumává Foucault elméletében a Jeremy Bentham által tervezett *Panoptikon* válik: egy centrálisan szervezett építmény, amely lehetővé teszi az elítéltek mozgásának totális kontrollját. Foucault szerint azonban a modern börtön csak egyetlen eleme a modern társadalmakat átható új fegyelmezési rendnek. A börtönviszonyok tanulmányozása fontos támpontokat nyújt például a modern iskola, hadsereg és ipari munka tanulmányozásához. A büntetőrendszer strukturális átalakulása így végül nem írható le a felvilágosodás narratívájában „humanizációként”. Inkább a „hatalom formaváltásáról” (Nietzsche) beszélhetünk, egy személytelen, beazonosíthatatlan hatalom létrejöttéről.¹¹ Probléma azonban, hogy ebben a narratívában a

⁹ Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976. 76., Foucault: *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Gondolat, Budapest, 1990.

¹⁰ Joas, Hans: *id.mú.* 78.

¹¹ Uo. 76.

modern társadalmak csak fejlett fegyvelmező struktúráként interpretálhatók. Így az egyén helyzetének leírásánál nem mondhatunk többet annál, mint hogy meghatározzuk, milyen manipulatív erők áldozatává vált.

Joas kritikájának alapját Marcel Gauchet-nek egy másik fontos Foucault-műről, *Az őrültség történetéről* szóló észrevétele alkotja. Foucault szerint az őrülteket a középkorban a „teremtés normális részének” tekintették: ez a világkép nagyfokú társadalmi elfogadáshoz vezetett. A felvilágosodással azonban ez a szemlélet gyökeresen megváltozott, és a hatalom az elmeegógyintézet totális struktúrájának létrehozásával gondoskodott az őrültek „távol-tartásáról”. Gauchet szerint azonban Foucault elmélete tévedésen alapul: a középkori „toleranciában” valójában a legradikálisabb távolságtartás nyilvánul meg: az őrült nem az emberi nem része, teljesen eltérő helyet foglal el a teremtés rendjében, ebből fakadóan kevés figyelmet kíván. E szemlélet valójában az abszolútista társadalomszervezés hatására változik meg, amely úgy akarja meghaladni a középkor gazdagon differenciált társadalmát, hogy mindenkit az abszolút hatalom alattvalójává, ezáltal a társadalom részévé tesz. Joas szerint az őrült és a bűnöző helyzetében egy analógiát figyelhetünk meg. A nyugati társadalmakban csak a modernizációt követően jelenik meg az az igény is, hogy a bűnözőt, mint a társadalom egyenértékű tagját, „vissza-illeszék a társadalomba”. Így a börtönnek, az új intézményeknek azt a törekvését, hogy a viselkedést kontrollálják, megelőzi egy eredendőbb folyamat: az abszolútista hatalomgyakorlástól, a homogén nemzetállamokon át a szociális államig tartó kihívás, hogy a korábban integrálhatatlannak tartott személyeket egy egységes társadalomba egyesítsék.¹² Ebből a pozícióból a „társadalommérnököknek” azok a tervei, amelyek a növekvő megfigyelés, szellemi kontroll vagy a cselekvés kalkulációjának irányába hatnak, nem a modernség kiküszöbölhetetlen elemei. Inkább inadekvát, olykor emberellenes válaszként értelmezhetők arra a kérdésre, hogyan hidalható át a társadalmi gyakorlat során ember és ember közötti szakadék.

DURKHEIM ÉS A SZENTSÉG FOGALMA

Joas így a következőkben azt a kérdést veti fel, hogy küzdenek meg a társadalmak az integráció kihívásával. A kérdés megválaszolásánál Durkheimre támaszkodik, de érdekes módon vallásszociológiájára fókuszál. Mint ismeretes, Durkheim szembefordult a megközelítéssel, amely szerint a vallás mibenlétét az „isteni” vagy a „misztikus” fogalmából kell levezetni. Definíciója szerint „[a] vallás *szent*, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó

¹² Uo. 79.

hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti.”¹³ A „szent” meghatározásnál arra hivatkozik, az egyénekre egészen eltérő társadalmi formációkban is igaz, hogy a szentnek tekintett objektummal találkozási erő jelenlétét élik meg. Ezt az erőt a profán személy magába „vándoroltatja”, és azt éli meg, hogy tisztálanként valami tisztából részesül. Joas szerint az „erők átvándorlásáról” szóló gondolat mögött William James meglátását kell felfedeznünk.¹⁴ Eszerint a vallásos egyének kognitív meggyőződéseiben, hittételeiben nincsen semmi, amelyből a társadalomtudós meg tudná érteni cselekvésük, közös együttműködésük mélyebb okait. Ezek feltárása csak egy sajátos dinamika megértésével lehetséges. Eszerint a vallási közösségek tagjai bizonyos „objektumok” köré „spontán módon” rituálék, közös cselekvések rendszerét építik ki, amelyhez kapcsolódva a közösség erejét, saját életerejük forrásaként élhetik meg. A közös világkép, amelynek kontextusában a kaotikus világ rendezetten jelenik meg, melyben az egyének önazonosságukat is elnyerik, annak az intenzív tapasztalatnak köszönhető, amit e cselekvésbe kapcsolódva megélnék.

Joas azokra a kortárs megközelítésekre hívja fel a figyelmet, amelyek különböző, „szekulárisnak” tekintett világképek létrejöttét is szakralizációs folyamattal magyarázzák. Ezek szerint a szekuláris nacionalizmus, a marxista szocializmus és a harcos liberalizmus is azért vált egységesítő erővé, mert létrehozta saját szent „objektumait”, rituális cselekvési formáit. Gondoljunk a „szent hazában”, a „pártban”, a „munkásosztályban”, vagy az „elidegeníthetetlen jogokban” való hitre, a nemzeti vagy munkásmozgalmi panteonokra, az ünnepi felvonulásokra, eskütételekre. E példák Joas számára azt sugallják, hogy a szentség és a vallás hagyományos definíciós összefüggése megfordítható. A szent fogalma nem vezethető le a vallásból, a szakralizálódás minden kultúra kifejlődését meghatározza. A szentség a vallás számára is konstitutív, de a vallás csak akkor jön létre, ha a szentség köré épülő hitvallások, gyakorlatok szisztematikussá, egy domináns társadalmi intézmény által meghatározottá válnak. A „társadalmi szervezethez” felől persze nehéz lenne megmondani, hogy a nacionalizmust, a kommunizmust vagy a mainstream liberalizmust a durkheimi definíció értelmében miért nem nevezhetjük vallásnak. Az eddigiekből viszont az a következtetés adódik, hogy a szakralis/profán ellentétpár nem feleltethető meg a vallásos/szekuláris ellentétpárnak.¹⁵ Joas azt reméli, hogy a modern társadalmak formálódását olyan szak-

¹³ Durkheim, Émile: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003. 45-46.

¹⁴ Joas, Hans: *id.mű.* 93.

¹⁵ Uo. 94-95.

ralizációs folyamatok felől is bemutathatjuk, amelyek a hagyományos értelemben vett vallási intézményektől egyre inkább függetlenül zajlanak le.

De ez a feltevés mennyiben segít bennünket hozzá a vizsgált transzformációs folyamat vizsgálatához? Joas felvilágosodás-kritikájának fontos belátása, hogy csak a modern egyén nézőpontjából tűnik úgy, hogy a történelem során mindig az élet kioltását tekintették legfőbb bűnnek. Az arról szóló történet, hogy a nyugati ember hogyan gondolkodik a büntetésről, csak akkor mondható el autentikusan, ha belátjuk: a nyugati történelemben mindig is a blaszfémia, a szentségek megsértése jelentette a legfőbb bűnt. Foucault műveinek elemzéséből azt szűrte le továbbá, hogy az abszolutista büntetési rend tanulmányozása közelebb visz a modern nyugati büntetési rend megértéséhez. A vizsgált transzformáció úgy írható le, hogy a modern jogrendben és morális közfelfogásban az Isten kegyelméből uralkodó, sérthetetlen uralkodó helyére fokozatosan az „individuális személy” került. Az ellene irányuló támadást nem az anyagi károkozás racionális-jogi modellje szerint, hanem a felségsértés analógiájával írhatjuk le. A modern büntetést így olyan tevékenységként kell értelmeznünk, amelynek során a társadalom tagjai rituálisan helyreállítják az individuális személyekre épülő hatalmi egyensúlyt.

Joas társadalomfelfogása szerint a modern egyén egy cselekvési rend részese, amelyben saját magát és a másikat potenciálisan mint érinthetetlen „szentséget” ismeri fel. Így azonban a kellő súlyú büntetés mérlegelésénél fontos dilemmába ütközik. A modernizáció kezdetén lezajló kulturális változások hatására szenzibilisebbek mások fizikai bántalmazásával szemben, így a hatékony és elrettentő büntetés megtalálása az egyik legfontosabb közüggé válik. Paradox módon azonban ugyanez a folyamat azt eredményezi, hogy a társadalom tagjai érzékenyebbé válnak a gyilkos szenvedésével szemben is. E dilemmára adott válaszként születik meg a modern börtön. A „szabadságmegvonás”, mint a büntetés tipikus formája, azt a célt szolgálja, hogy az individuális személy elleni támadást ne a „szentség” újabb megsértése árán kelljen szankcionálni.¹⁶ Empirikus megfigyelőként Foucault-nak igaza van abban, hogy az új büntetési rend kialakulása nem csak a kínzás háttérbe szorulásával, de olyan kontroll-mechanismusok növekedésével is együtt járt, amelyek mintául szolgáltak különböző elnyomó intézmények hatásának növekedéséhez. A változás hajtóereje azonban nem az elnyomás új formáit intézményesítő absztrakt uralom, hanem egy integrációs mechanizmus, amely az individuális sérthetlenség eszméjére épül. Bizonyára vannak adekvát és inadekvát módjai annak, hogy érvényt szerezzünk a személy szakralitásával összefüggő elvárásoknak, így Joas elmélete Foucault-éval szem-

¹⁶ Uo. 98.

ben elméletileg lehetővé teszi, hogy a társadalmi intézményekből kiküszöböljük az öncélú repressziót.

A NORMATÍV KONCEPCIÓ KÖRVONALAI

De hogyan választhatjuk fel Joas normatív elméletének körvonalait? Joas vélhetően úgy gondolja, hogy az emberi jogok érvényességének alapja nem egy racionálisan bizonyítható alapelv, hanem a jól integrált társadalmak tagjainak egy alaptapasztalata. Az egyén az egyik oldalról a sérelmek és a megálázás változatos formáival szembesül. Ezeket a tapasztalatokat az az intézményrendszer strukturálja, amely egyre inkább az egyenlőség formális elismerésére épül. Az egyén egy jól funkcionáló, modern cselekvési rendszer részeként saját magát és a vele szembenállót újra és újra mint egyenlő emberi méltósággal megáldott személyt ismerheti fel. Feszültséghez vezet azonban, hogy Joas az emberi jogi normák érvényességének alapjait vallásszociológiai perspektívából világítja meg. E nézőpontból Joas szándékai ellenére megnő a távolság a teoretikus nézőpont és az elvileg azonosulásra méltó normák között. A megközelítés elsősre azt sugallja, hogy az emberi jogi normák kialakulásának vizsgálata emocionálisan éppúgy érintetlenül kell hagyja a kutatót, mintha a távoli múlt vagy távoli világok vallási praktikáinak funkcionális szerepét vizsgálná.

Joas lehetséges válaszához arra a történeti kontextusra is figyelmet érdemes/kell fordítani, amelyben Durkheim elmélete megszületett: ez pedig a Dreyfus-per. A perben a hivatalos propaganda és a hadsereg álláspontja az volt, hogy a zsidó tiszt mellett kiálló értelmiségiek szem elől tévesztették a haza érdekét, anarchisták, akik nem hisznek semmiben, de az individuumot a szentség rangjára emelték. Durkheimnek ez az érvelés adott lökést ahhoz, hogy feltárja az individualizmus fogalmában rejlő kettősséget. Durkheim úgy gondolja: az „egoista individualizmussal” a „megfelelően értelmezett individualizmus” pozícióját lehet szembeállítani, egy mélyen meggyökeresedett normarendszert, amely a modern társadalmi integráció, egyúttal az egyéni autonómia elismerésén alapuló morál alapja. Durkheim ezt a normatív rendszert vallási kontextusban mutatja be, így az a vád, hogy a Dreyfus-pártiak az individuumot szentnek tekintik, elveszti negatív konnotációját. Az individualizmus vállaltan a „modernség vallásaként” jelenik meg, Durkheim pedig e „vallás” híveként, átszemléltetve artikulálhatja álláspontját, amely szerint egy individuum becsületének megsértése egy szentség meggyalázá-

sával azonos súlyú bűn.¹⁷ Joas Durkheim-elemzésében szembefordul azzal a felvilágosult állásponttal, amely szerint a normák érvényessége racionális filozófiai vitában dől el. Az érvényesség megállapításához nincsen más végső kritériumunk, mint annak megállapítása, hogy bizonyos normák a társadalom tagjainak átfogóan inspirációs forrást képeznek, e normákra a kényszermentes együttműködés mechanizmusai épülnek, és az egyének a világról alkotott felfogását strukturálják. A teoretikus feladata csak addig terjedhet, hogy rámutasson e normák adekvát és inadekvát értelmezéseire, hogy rávilágítson: az emberek szabadságvágya miként teljesezhet ki az adott történeti-kulturális feltételek között.

Joas elemzésében azonban feszültségbe kerül a történeti-szociológiai diagnózis és a normatív elmélet konstrukciója. Az „átfogó kulturális transzformáció” problémájának középpontba helyezése arra utal, hogy Joas a „személy szakralizációjáról” szóló elbeszélést az egész nyugati modernizáció átfogó metanarratívájaként szeretné értelmezni. Ha ez így van, akkor minden, a nyugati modernitásban tapasztalható fejlődés vagy emberellenes pusztítás valahogyan e szakralizációs folyamattal, az azzal összefüggő inklúziós kihívásra adott adekvát és inadekvát megoldásokkal áll összefüggésben. Más szöveghelyek azonban arra utalnak, hogy a modernizációt inkább egy széles körű differenciálódásként kell felfognunk. Eszerint a modernizáció lehetővé tette, hogy a hagyományos vallási háttérről „leválva” párhuzamos szakralizációs folyamatok menjenek végbe. Így viszont kizárható egy átfogó metanarratíva lehetősége: a „személy szakralizációja” csupán egyetlen tendencia, amelynek feltárása alkalmat adhat más, gyökeresen eltérő „szekuláris hitrendszer” alapjainak felkutatásához.

Így viszont nem világos merre induljunk, amikor a modern társadalmak legsúlyosabb patológiáit, például a totalitárius tendenciák megjelenését elemezzük. Vajon ebben az esetben a „nagy nyugati transzformáció” félresiklásáról van szó? Vagy a növekvő inklúzióra vonatkozó elvárás félreértéséről, az „egyenrangú fél” rossz eszközökkel történő bevonásának megvalósításáról, amely végül embertelenséget szül? Vagy a méltóság tömeges megsértésében a szentségek tudatos és kvázi rituális meggyalázását kell felfedezünk (mint az oltárok lerombolásánál, sírrongálásoknál)? Az is problematikus, hogy Joas a nagy társadalmi problémákat gyakran szembenálló szakralizációs folyamatok konfliktusának eredményeként írja le. Az individuális moralitás eszménye például veszélybe kerül a faj, a nemzet vagy a társadalmi osztály szakralizálódása miatt. A korábban megfogalmazott álláspont szerint azonban a norma-

¹⁷Durkheim, Émile: *Der Individualismus und die Intellektuellen* (1898). In: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt 1986. 82-83.

tív teoretikus nézőpontja nem kapcsolódik a morális elvek végső, racionális megokolásához. Ebben az esetben nehéz megmagyarázni, miért kell nézőpontját az emberi méltóság normarendszeréhez, és nem – mondjuk – a nemzethez vagy bármely spontán szakralizációs folyamathoz kapcsolnia. Joas mintha lemondott volna arról a lehetőségről, hogy a teoretikus egy univerzális nézőponthoz kapcsolódva mérlegelni tudjon az egyes szakralizációs folyamatok értéke és jelentősége között. Így félő, hogy végül le kell mondani a „személy szakralizációjához” kapcsolódó normatív elmélet lehetőségéről.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Durkheim, Émile: *A vallási életelemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003.
- Durkheim, Émile: Der Individualismus und die Intellektuellen (1898), In: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt, 1986.
- Fonk, Peter: Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese, In: *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrecht ein theologischen Gespräch*, Herder, Freiburg, 2013.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976.
- Höffe, Otfreid: Was kann Kant dafür, dass er kein Soziologe war? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2011. 11. 27. <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/hans-joas-die-sakralitaet-der-person-was-kann-kant-dafuer-dass-er-kein-soziologe-war-11543331.html>
- Joas, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011.
- Szücs László Gergely: A „szentség aurája” és az ember méltósága. Észrevételek Hans Joas szakralizációs téziséről, *Szociológiai Szemle*, 2019. 2.